

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Л.Р.Сюкияйнен

**ИСЛАМСКОЕ ГОСУДАРСТВО:
ПРАВОВЫЕ ОСНОВЫ И СОВРЕМЕННАЯ ПРАКТИКА
(учебное пособие)**

СПбГУ

Санкт-Петербург

2016

*Подготовлено в рамках реализации Федеральной целевой программы по
подготовке специалистов с углубленным знанием истории и культуры ислама*

СПбГУ

Пособие рассказывает о традиционных исламских представлениях о государстве и перспективах политических реформ в современном мусульманском мире.

Оглавление

ТРАДИЦИОННЫЕ ИСЛАМСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ГОСУДАРСТВЕ.....	4
ПОЛИТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ИБН ХАЛДУНА.....	13
ИСЛАМ И ПЕРСПЕКТИВЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ РЕФОРМ В СОВРЕМЕННОМ МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ ..	27
ШАРИАТ КАК ИСТОЧНИК ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА	35
СОВРЕМЕННАЯ ИСЛАМСКАЯ ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ О ГРАЖДАНСКОМ ГОСУДАРСТВЕ С ИСЛАМСКОЙ ОРИЕНТАЦИЕЙ	57
ИСЛАМСКАЯ ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ О СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМСКОМ ГОСУДАРСТВЕ И ХАЛИФАТЕ.....	80

С П Л О Г

ТРАДИЦИОННЫЕ ИСЛАМСКИЕ ПРЕДСТАВЛЕНИЯ О ГОСУДАРСТВЕ

В рамках исламской политической мысли сформировалось два основных подхода к изучению государства и политики – нормативно-юридический и этико-философский.

Нормативно-юридическое направление опиралось на исламскую правовую теорию и развивалось, не испытывая сколько-нибудь заметного постороннего влияния. Что же касается философско-этического подхода к изучению политики, то вряд ли можно говорить о глубоком воздействии на него мусульманской религиозной идеологии. Правда, эмпирический материал для представителей арабской философии давала практика функционирования именно мусульманского государства – Арабского халифата. Тем не менее, они его анализировали, опираясь не на мусульманское учение, а следуя в целом традициям греческой политической философии.

Наиболее обстоятельно учение о политике, государстве, власти в средневековой арабской философии разрабатывалось Абу-н-Насром ал-Фараби (870–950). Немалый вклад внесли также такие крупные мыслители, как «Братья чистоты» (X в.), Ибн Сина (980–1037) и Ибн Рушд (1126–1198). В своем подходе к политической проблематике представители средневековой арабо-мусульманской философии следовали, прежде всего, взглядам Платона и в меньшей степени Аристотеля. Не случайно для большинства из них политика, по сути, представлялась наукой о делах идеального города, который они, как правило, называли «добродетельный город». Под таким городом они понимали любую относительно обособленную территорию с населяющими ее жителями, любой коллектив, группу людей, объединенных общностью проживания, общими целями и руководством (единой властью) – от небольшой деревни до Арабского халифата. Соединение греческой

традиции с мусульманской политической реальностью наложило глубокий отпечаток на весь круг проблем, рассматриваемых средневековой арабо-мусульманской философией.

Не проводя строгого различия между политикой, государством и властью, арабские философы предложили несколько вариантов определения политики и политического знания. Так, ал-Фараби, которого называют отцом арабской политической философии, полагал, что политическая теория изучает способы организации и сохранения добродетельного правления, показывает, каким образом к жителям городов приходят добро и благо и какие пути ведут к их достижению и сохранению.

Наиболее полно свои политические взгляды он изложил в трактатах «О взглядах жителей добродетельного города», «Афоризмы государственного деятеля» и «Гражданская политика». Большое внимание в них он уделял искусству верховной власти, создающей условия для достижения счастья. Положив последнюю категорию в основу своей классификации, ал-Фараби различал две основные разновидности городов-государств: «невежественные» и «добродетельные». Только в последних, по его мнению, жители стремятся к счастью, основанному на знании и благе. Лишь здесь правители заботятся об интересах города и счастье его обитателей. В других же городах власти стремятся только к личной выгоде. Таким образом, «добродетельный» город-государство ал-Фараби – это модель наилучшего и естественного общения, в рамках которого человек может достичь наивысшего блага и достойного образа жизни. Основные признаки такого города, отличающие его от «невежественных» государств, – порядок и высокие моральные качества его жителей, в первую очередь правителей. Поэтому главная роль в «добродетельном городе» отводилась ал-Фараби просвещенному правителю, который по своим личным качествам должен удовлетворять строгим требованиям.

Весьма близкой концепции придерживался и Ибн Сина, который видел смысл политического знания в изучении способов осуществления власти,

руководства и вообще организации дел в «добродетельных» и «плохих» городах, в познании причин их возвышения, падения и перерождения.

Подобный взгляд на политику исходил, прежде всего, из ее нравственного содержания, что вообще характерно для всей арабской политической философии. С этой стороны она предстает скорее философией политической нравственности, нежели теорией самой политики. Поэтому не случайно ал-Фараби считал главной целью политики достижение счастья и лучшей доли для человека.

Становление добродетельного города он связывал лишь с развитием познания и утверждением добродетели, абсолютно не требуя претворения в нем принципов шариата. Почти все из сформулированных им условий, которым должен удовлетворять правитель такого города, являются морально-этическими, и ни одно из них не имеет прямого отношения к исламу. Правда, на основании принципиальной общности объекта и цели исследования ал-Фараби ставил политику в один ряд с исламской правовой доктриной (фикхом) и религиозной догматикой. Но он подчеркивал отнюдь не их сходство в божественном начале, а лишь то, что смысл всех трех отраслей знания состоит в освещении различных сторон поведения человека, и поэтому все они являются чисто практическими.

Сходную позицию занимал и Ибн Рушд, который рассматривал религию как политическое искусство, необходимое даже в идеальном государстве, граждане которого должны руководствоваться своим вероучением лишь постольку, поскольку они не все могут быть приобщены к философской истине. В то же время он был глубоко убежден в возможности организации общественной жизни на твердом фундаменте знания и устранения от власти представителей духовенства и богословия.

Лишь в дальнейшем в арабской политической мысли стали появляться указания на прямую связь политики с исламом и властью правителя, основанной на предписаниях шариата. Рассмотрение политики с позиций мусульманской религии и морали, обращение к анализу власти – все это

вполне закономерно приближало арабскую философию к изучению реально существовавшего в то время государства – Арабского халифата – в союзе с исламской правовой доктриной. Такой подход проявился уже в учении «Братьев чистоты», которые полагали, что лишь тогда, когда греческая философия сольется с шариатом, будет достигнуто совершенство в изучении политики. Они рассматривали политику среди «божественных», а не практических наук. Проводя аналогию между политикой, философией, правом и нравственностью, они, прежде всего, обращали внимание на их религиозный характер.

«Братья чистоты» видели задачу политической мысли в изучении пяти различных «политик». Речь идет о «пророческой» политике, то есть религиозной миссии самого пророка Мухаммада; политике правителей – халифов и имамов по претворению положений шариата; политике (искусстве) управления отдельными районами, городами и государственными ведомствами; «частной» политике – поведении людей по устройству своих каждодневных житейских дел; «персональной» политике – психологии человека и его морали. Таким образом, была сделана попытка взглянуть на политику очень широко, с позиций религиозного, правового, «управленческого», нравственного и даже психологического подходов одновременно.

Главное, что привлекает внимание в подобном понимании проблемы, – очевидный перенос центра тяжести в изучении политики с чисто нравственных вопросов на религиозные и правовые проблемы. Однако, несмотря на эту заявку, арабская философия политики вплоть до XIV в. практически оставалась умозрительной этически ориентированной теорией: ее представители так и не занялись изучением собственно «идеального» или же реального государства, ограничиваясь общими рассуждениями о его нравственных и религиозных устоях. Не задавались они и вопросом о природе государства, власти, политики. На этом фоне сама философия политики выступала, в сущности, не как наука о политике в полном смысле,

а как политическая утопия, набор нравоучительных положений об идеальной политике и идеальном государстве, абстрактная идея, оторванная от реальной жизни.

Естественно, проблемы организации и деятельности мусульманского государства, «мусульманской политики», нацеленной на достижение рисуемого шариатом идеала, не могли не породить соответствующих теоретических конструкций. Они разрабатывались в рамках правового направления политической мысли ислама, которое, развиваясь параллельно с учениями философов, к XI в. уже достигло своей вершины.

Исламская концепция государства сложилась в основном в XI–XIV вв. и развивалась преимущественно в рамках фикха-доктрины. Суннитские правоведы считали государство предметом своих исследований. Следует, однако, иметь в виду, что шариат в собственном смысле знает очень немного норм Корана и сунны, регламентирующих вертикальные, властные отношения. Эти источники не содержат конкретных предписаний, регулирующих организацию и деятельность мусульманского государства или определяющих его содержание и сущность. Более того, сам термин «государство» ими не употребляется. Встречаются лишь понятия «имамат» (первоначальное значение – «руководство молитвой») и «халифат» («преемство»), которые только впоследствии стали использоваться для обозначения исламского государства. Принципы организации и функционирования халифата были сформулированы мусульманскими факихами спустя сотни лет после Пророка Мухаммеда на основе расширительного толкования скудных положений Корана и сунны относительно халифата сквозь призму сравнения их с практикой осуществления верховной власти Пророком и «праведными» халифами. Ключевой категорией исламской правовой политической теории был халифат, который рассматривался в двух взаимосвязанных аспектах: как сущность исламской власти и как специфическая форма правления. В основе всех определений халифата лежит подход крупнейшего мусульманского

государствоведа ал-Маварди (974–1058): «Имамат суть преемство пророческой миссии в защите веры и руководстве земными делами». При таком понимании халифат представляет собой определенную функцию по осуществлению верховной светской (политической) власти и поддержанию веры на уровне мусульманской общины.

Заметное место в исламской политической концепции занимало решение проблемы происхождения халифата. По мнению большинства мусульманских мыслителей, утверждение власти халифата является «необходимым» и представляет собой обязанность, возложенную как на главу исламского государства, так и на всех мусульман. В подтверждение вывода об обязательности халифата мусульманские государствоведы приводили как религиозные догмы, так и чисто логические доводы. Среди первых отмечалась необходимость контроля со стороны халифа за исполнением мусульманами религиозных обязанностей и норм шариата в целом. В числе «разумных» причин называлась потребность разрешения судебных споров и вообще конфликтов между членами общины в интересах достижения исламской справедливости, основанной на нормах шариата. Однако в центре всех рациональных аргументов в пользу халифата всегда фигурировала необходимость избежать беспорядка и анархии в государственных и общественных делах. Настаивая на том, что даже несправедливая власть предпочтительнее анархии, юристы не упускали случая сослаться на знаменитый хадис: «Имам-деспот лучше смуты».

Еще более последовательно отстаивали принцип необходимости халифата представители шиитской политической мысли, которые истолковывали характер главы исламского государства, исходя исключительно из религиозных соображений. Шииты полагали, что имамат (так они называли государство) есть продолжение и необходимое завершение пророческой миссии самого Мухаммеда. Поэтому они считали установление имамата правом Аллаха, а не обязанностью общины. Своеобразно решало исламское государствоведение вопрос о том, кому принадлежит верховная

власть в халифате. В соответствии с наиболее распространенной суннитской концепцией верховным носителем суверенитета в халифате является Аллах, а исламское государство строится целиком на основе поручения, данного им общине. Считалось, что от имени Аллаха высшую власть на Земле осуществляет община, обладающая полным суверенитетом, представляющим собой не что иное, как «отражение» верховного суверенитета Аллаха. Суверенные права общины проявляются, прежде всего, в полномочии избирать своего правителя, который вершит дела общины от ее имени. При этом община не уступает своих исключительных прав халифу, а лишь поручает, доверяет ему руководить собой. Как в реализации этого полномочия, так и в осуществлении права нормотворчества суверенитет общины связан только одним – волей Аллаха, выраженной в шариате. Поэтому, например, община вправе законодательствовать лишь по вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, а подчинение общины власти халифа обусловлено его точным следованием предписаниям шариата. В отличие от такого подхода шиитская политическая доктрина полагала, что суверенитет принадлежит исключительно Аллаху и от его имени всеми делами мусульман единолично руководит имам, который подчиняется только шариату, отражающему волю Аллаха, и не связан волей общины.

Ограниченность предписаний Корана и сунны относительно структуры и деятельности исламского государства предопределила решающую роль правовой доктрины в разработке исламской теории государства. В частности, концепция халифатского правления как формы государства была разработана правоведами на основе положений Корана, требующих консультироваться и принимать решения с учетом общего мнения, а также возлагающих на общину обязанность подчиняться правителю. В этом смысле перед исламской политической теорией стояла сложная задача: на основе двух-трех весьма отвлеченных принципов необходимо было развернуть целостную концепцию исламского правления, сформулировать систему конкретных правовых норм, регулирующих структуру и порядок

деятельности исламского государства. В результате усилиями юристов пробельность Корана и сунны по этим вопросам из недостатка превратилась в достоинство и предмет гордости исламской теории государства. Эта теория утверждала, будто столь скудные основы халифата, оставленные пророком, не связывают мусульман жесткими рамками и позволяют им по своему усмотрению гибко выбирать нужную форму правления, соответствующую конкретным историческим условиям.

Исламская политическая теория не знает строго определенного порядка замещения поста главы исламского государства. Однако, по суннитской концепции, халифом становятся не в порядке наследования верховной светской и религиозной власти или назначения предшественником, а в силу особого договора, заключаемого между общиной и претендентом на халифат. Считается, что наиболее соответствует духу ислама такая форма, при которой общину в договоре представляет особая группа мусульман – муджтахиды, наделенные справедливостью, мудростью и умением самостоятельно решать вопросы, не урегулированные Кораном и сунной. Никаких строгих правил отбора этих лиц не было установлено, да и сами выборы никогда не проводились, поскольку предполагалось, что все выдающиеся муджтахиды в силу своих личных достоинств известны общине, молчаливо соглашающейся с их мнением.

Шиитская политическая мысль подходила к решению этого вопроса по-иному, считая, что имам не избирается общиной, а является прямым представителем Аллаха и Пророка. Лишь Пророк единолично должен назначать своего преемника, передающего власть следующему за ним «избраннику Аллаха» из числа прямых потомков Пророка по линии его зятя Али. Халиф несет личную ответственность за осуществление власти над общиной и вправе принимать любые меры для обеспечения интересов общины при условии соблюдения шариата. Поскольку политика халифа протекает в этих рамках, постольку, он вправе требовать от мусульман беспрекословного повиновения своей власти. Поэтому договор халифата в

принципе не ограничен сроком и действует до тех пор, пока халиф строго следует нормам шариата. Если же будет установлено, что глава государства отступает от условий договора, то он должен быть смещен и община более не обязана ему подчиняться. При этом община чисто теоретически имела право требовать от халифа выполнения всех его обязанностей, обладая правом контролировать его действия. Однако простые мусульмане сами не могли вмешиваться в государственные дела и оценивать политику халифа. Это право было признано за муджтахидами. Исламская мысль исходила из того, что именно они представляют общину в отношениях с халифом и защищают ее права. Если шариат считался «законом» для элиты, то мнение последней – «законом» для простых мусульман. Недовольство подданных политикой властей стало считаться анархией и смутой и сурово наказывалось. Лишь муджтакиды, составляющие консультативный совет, были вправе критиковать халифа.

В качестве уникального достоинства халифатской формы правления провозглашалась связанность главы государства во всех своих действиях нормами шариата, «интересами и общей пользой» подданных, а также необходимостью «советоваться» при принятии важнейших решений. Теоретически халиф имел право советоваться с любым из своих подданных. Однако на практике мнения простых мусульман в расчет не принимались на том основании, что они не обладают достаточными знаниями, чтобы «консультировать» правителя. Считалось, что вопросы государственной политики не может решать община в целом, поскольку они являются прерогативой халифа и консультативного совета. Предполагалось, что именно через этот орган, мнение которого приравнивалось к мнению всей общины, она и контролирует политику главы государства, предупреждая его деспотизм и произвол.

Суннитская правовая политическая теория делает особый акцент на том, что власть главы государства не абсолютна, он не пользуется какими-либо привилегиями или иммунитетом, а так же, как и простой мусульманин,

подчиняется нормам шариата и может быть наказан за любой проступок. Поэтому, хотя он и осуществляет верховную религиозную власть в государстве, его полномочия лишены божественного характера. Будучи главой государства, халиф не пользуется законодательной властью и может вводить в оборот новые правовые нормы лишь постольку, поскольку является муджтахидом.

В отличие от суннитской концепции, шиитское учение наделяло имама абсолютной, почти божественной властью и ставило его выше общины. Его личность объявлялась священной. Имам считался «непогрешимым в большом и малом», принимая на себя всю полноту личной ответственности за исполнение норм шариата всеми подданными. По вопросам, не урегулированным Кораном и сунной, только его решения имели силу закона, поскольку имамом мог быть лишь величайший знаток шариата.

ПОЛИТИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ИБН ХАЛДУНА

Классическая исламская правовая политическая мысль рассматривала халифат как особую модель организации государства. На основе сравнения форм исполнительной власти и правового положения халифа со структурой иных государств мусульманская политическая мысль к XIV в. смогла разработать классификацию форм правления, которая прежде всего связана с именем выдающегося ученого Ибн Халдуна. Отличительной особенностью учения Ибн Халдуна о государстве и политике, изложенного им в знаменитом трактате «Мукаддима» («Введение»), является соединение философского и юридического подходов к государству на общем фоне историко-социологического анализа. Прежде всего, он ставил задачу выявить «естественные законы» становления, развития и падения государства, которое рассматривал в качестве показателя, формы, критерия и проявления «цивилизации». Другая характерная черта его теории состояла в том, что

ученый изучал не идеальное, а реально существующее исламское государство уже тогда, когда правители в своей политике далеко отошли от принципов шариата. На этой основе он смог проследить историческую эволюцию деспотическим методам правления для подавления оппозиции; упадок и гибель государства.

С полным текстом пособия можно ознакомиться, обратившись в СПбГУ.

С П О Б

СПОБ

СПОБ

СПОЛ

СПОБ

СПОБ

Еще одним неперенным атрибутом справедливой власти Абдо считал право, которое он рассматривал в качестве критерия общественного прогресса, цивилизованности и свободы. По его убеждению, право может в полной мере действовать только в условиях политической свободы и для этого оно должно быть выражением общих интересов. Характеризуя назначение права, Абдо писал: «Право есть настоящее руководство, к которому обращаются нации по вопросам своих общих проблем и частных дел». При этом истоки права он выводил из условий жизни и традиций каждого конкретного народа, полагая, что одно и то же право может соответствовать интересам одной нации и не отвечать потребностям другой, быть полезным одним и приносить вред другим. Причина этого кроется в том, что «условия, в которых находятся нации, – вот истинный законодатель, мудрый, авторитетный наставник и решающая сила». Подчеркивая универсальный характер шариата, он писал: «Исламский

шариат – всеобщее право, которое будет существовать до скончания века. Отсюда с неизбежностью вытекает, что он (шариат) регулирует интересы людей в любое время и в любом месте вне зависимости от изменения форм цивилизации. Поэтому шариат не сводится к каким-либо конкретным нормам, а призван соответствовать любым условиям жизнедеятельности».

Рассматривая шариат в качестве вечного естественного права мусульман, Абдо высказывался за возврат к его первоисточникам (например, он не признавал в качестве источника мусульманского права «иджма») и отказывался видеть в нем лишь инструмент для оправдания и прикрытия политики властей. В частности, он с негодованием писал, что в средние века мусульманские правоведы всячески оправдывали произвол властей. Вместо этого, полагал Абдо, «они должны были изучать состояние (общества) своей эпохи в конкретный момент и распространять на него такие нормы, которым люди могли бы практически следовать».

Египетский мыслитель отвергал таклид (традиции) и без колебаний отстаивал развитие шариата на рациональной основе, по существу обосновывая его десакрализацию. Абдо последовательно отличал неизменные положения Корана и сунны (шариат) от их интерпретации правоведами с помощью рационального толкования (фикх). На основе последнего и формулируются конкретные юридические нормы, которые модифицируются с течением времени вслед за изменением исторических условий. Такие правила поведения, следовательно, лишены божественного характера, что, однако, не снижает их авторитета в глазах Абдо. Более того, в одном из своих трактатов он писал, что при наличии двух конкурирующих норм, одна из которых предусмотрена Кораном или сунной, а другая обоснована рационально, следует применить именно вторую.

Иначе говоря, мусульманская община, по Абдо, не является заложником шариата, который должен не сковывать ее, а быть ей слугой. Практически это означает, что люди в состоянии без посредников уразуметь смысл шариата и на его основе выработать нормы, отражающие их интересы.

Абдо полагал, что каждое поколение мусульман обладает этим правом (иджтихад). Такой подход позволял соединить концепцию божественного права с идеей светского законодательства. Именно в этом Абдо видел назначение представительных органов государства, призванных принимать законы, понимаемые как рациональное толкование общих целей шариата.

Конец XIX в. явился во многом переломным периодом в эволюции исламских политических и правовых идей на Арабском Востоке и во всем мусульманском мире. Выдвинутые в это время концепции, выработанные новые подходы к анализу государства и права в значительной степени предопределили все последующее развитие исламской политической и правовой мысли. Это проявлялось не столько в появлении новых течений, сколько в модификации, расширении и углублении известных взглядов и теорий. Так, классическая исламская политическая теория вновь выдвинулась на передний план в связи с отделением церкви от государства в кемалистской Турции в 1922 г. и последовавшей спустя два года после этого официальной отменой халифата. В центре острой дискуссии оказался вопрос о сущности халифата, о том, нужен он или не нужен мусульманам и кто может и должен быть халифом, а также о том, является ли халиф только духовным главой мусульман или обладает также прерогативами светского руководителя.

Наиболее серьезные теоретико-религиозные аргументы в пользу возрождения халифата выдвинул Мухаммед Рашид Рида (1865–1935), опубликовавший в 1922 г. знаменитый трактат «Халифат, или Великий имамат», который и ныне считается фундаментальным исследованием по исламской теории государства. В своей книге Рашид Рида стремился восстановить «истинную» концепцию халифата без искажений и фальсификаций, привнесенных в нее в угоду недальновидным правителям, и на этой основе доказать преимущество халифата перед иными формами правления, противопоставить исламский правовой институт консультации европейским принципам демократии.

Вслед за классической исламской теорией государства Рашид Рида утверждал, что выборный халиф в своих действиях связан принципами и нормами шариата. Соглашаясь с тем, что нынешний век – это эпоха таклида (традиции), он не признавал за халифом самостоятельного бесконтрольного права на иджитihad. Поэтому египетский мыслитель особенно настойчиво проводил мысль о неабсолютном, ограниченном характере власти главы мусульманского государства, который может принимать важнейшие политические и правовые решения, только посоветовавшись с наиболее выдающимися представителями общины, чье мнение для него является окончательным. Рассматривая взаимоотношения халифа с консультативным советом, он подчеркивал, что последний вправе переизбрать главу государства, если тот не консультируется с советом, заставляет мусульман поступать вопреки требованиям шариата или сам нарушает эти нормы.

Иными словами, согласно концепции Рашида Риды, светские полномочия халифа по сравнению с классической теорией несколько сужаются, ограничиваясь, по существу, сферой исполнительной власти. Касаясь, в развитие данного тезиса, религиозных прав главы исламского государства, он далее утверждал, что назначение халифа состоит в защите веры, а также проведении в жизнь норм шариата. В духе ортодоксального взгляда Рашид Рида полагал, что халиф не властен над мусульманами в религиозных делах и не его прерогативой является толковать для них шариат.

Исследование Рашида Риды явилось, пожалуй, последней серьезной попыткой возродить классическую концепцию халифата в ее наиболее полном виде и, что самое важное, доказать на этой основе необходимость возврата к исламской форме правления. В дальнейшем, когда стала очевидной иллюзорность надежды на восстановление халифата, возникла прямо противоположная теория исламского государства, согласно которой халифат вообще не имеет ничего общего с исламом. Наиболее настойчиво данную точку зрения отстаивал шейх египетского мусульманского

университета «Аль-Азхар» Али Абдель Разек (1888–1966). В своей книге «Ислам и основы власти», опубликованной в 1925 г., он не просто возражал против общепринятой теории «обязательности халифата», но и высказал идею о том, что Коран вообще ничего не говорит о халифате как государстве или форме правления. Абсолютный призыв «консультироваться о деле» и уважать «вершителей дел» не может, по мнению Разека, всерьез рассматриваться в качестве политического принципа и правовой основы какой-то конкретной формы правления. Сунна, как он полагает, также не предлагает бесспорных хадисов (преданий) о необходимости халифата, за исключением общих призывов к послушанию, подчинению имаму (причем не везде, где говорится об имаме, имеется в виду глава государства). Тот факт, что нет открытой оппозиции претенденту на халифат, не означает его единогласного одобрения общиной (иджма) и тем более единодушного согласия с самой формой государства в виде халифата. На самом деле, приходит к выводу Разек, идея халифата не оправдывается ни положениями Корана или сунны, ни ссылками на «единогласное мнение», которое искусственно использовалось в качестве юридической фикции для обоснования необходимости халифата.

В действительности власть халифа всегда утверждалась и поддерживалась подавлением и насилием. Именно необходимость систематического подавления вызвала к жизни подобную форму правления. Поэтому, полагает Разек, совершение религиозных обрядов и достижение всех целей ислама «не зависит от той формы правления, которую юристы называют халифатом, и тех деятелей, которых народ нарек халифами». Следовательно, халифат – это такой политический строй, с которым постепенно фактически согласились мусульмане, в то время как шариат не содержит норм или принципов о его обязательности. Ортодоксальная концепция исламского правления чужда шариату. Халифат – отнюдь не составная часть мусульманской веры, а был и остается «несчастьем для ислама и мусульман, источником зла и пороков».

Разек утверждал, что миссия Пророка носила исключительно религиозный характер, была выполнена самим Мухаммадом до конца. Поэтому она безвозвратно осталась в прошлом, и никто не может в этом смысле стать преемником его как религиозного лидера. Со смертью Пророка прекратило существование «религиозное лидерство» и появился новый вид руководства общиной – «политический», то есть руководство, основанное на полномочиях светской власти и управления. Уже первый халиф был светским монархом.

По мнению Разека, мусульманское вероучение ни в коем случае не мешает мусульманам обогнать другие народы в области всех общественно-политических наук, а также избавиться от архаичных политических институтов, которые были им навязаны, и построить основы правления в духе наиболее передовых и самых лучших образцов, какие только могло придумать человечество и претворить в практике наций. Необходимое и достаточное условие для этого состоит в том, что при любой форме правления должно «твориться добро подданным» и должны исполняться все религиозные обязанности. Если это условие соблюдается, то «исламское по сущности правление может иметь место в любой форме – абсолютной или ограниченной монархии, единоличной, республиканской, деспотической, конституционной, консультативной, демократической, социалистической и даже большевистской».

Книга Разека вызвала бурную негативную реакцию мусульманского духовенства и была объявлена еретической, а сам автор постановлением совета «Аль-Азхара» исключен из состава коллегии улемов и лишен права занимать должность мусульманского судьи.

Взгляды Рашида Риды и Али Абдел Разека, по сути, предопределяют основные течения исламской политической мысли на мусульманском мире вплоть до настоящего времени.

ИСЛАМ И ПЕРСПЕКТИВЫ ПОЛИТИЧЕСКИХ РЕФОРМ В СОВРЕМЕННОМ МУСУЛЬМАНСКОМ МИРЕ

В настоящее время политико-правовое развитие большинства мусульманских стран переживает период динамичных реформ, характеризующихся достаточно противоречивым взаимодействием исламских традиций с общемировыми стандартами и западными либеральными ценностями. На этом фоне политика, основы построения и функционирования механизма государственной власти – весьма специфическая область взаимодействия (сотрудничества и конкуренции) исламских начал и западных образцов. С позиций мусульманско-правовой мысли, особенность этой сферы заключается в том, что традиционная мусульманско-правовая доктрина (фикх) не предлагает детальных, точных и однозначных решений по большинству частных вопросов, а ограничивается формулированием самых общих ориентиров – например, совещательности, справедливости и равенства, - которые могут быть реализованы в разнообразных вариантах, в том числе и заимствованных. Причем претворение этих общих начал способно привести к весьма различным результатам. Так, со ссылкой на принцип совещательности нетрудно обосновать как назначение чисто консультативных советов, целиком подчиненных главе государства, так и формирование путем всеобщих выборов представительных органов, наделенных реальными законодательными полномочиями.

В наши дни мусульманско-правовые постулаты активно привлекаются для доказательства допустимости широкого обращения к западному опыту по таким ключевым вопросам, как парламентаризм, выборы, политический плюрализм, разделение властей и даже права человека. Конечно, восприятие мусульманскими странами мировых демократических принципов по этим направлениям, как правило, носит ограниченный характер и часто сводится к

внешнему заимствованию западных аналогов. Но отсутствие в исламской правовой мысли конкретных жестких предписаний относительно устройства власти в принципе, с позиций самого шариата, открывает путь к использованию мирового опыта политической демократии.

Характерно, что к шариату апеллируют как сторонники такой рецепции, так и ее противники. Опыт последних лет подтверждает, что правящие круги мусульманских стран способны проводить политические реформы, находя им исламское обоснование. Вместе с тем вокруг этих изменений нередко разгораются жаркие споры по вопросу их соответствия шариатским требованиям. Показательным примером является полемика вокруг предоставления избирательных прав женщинам в Кувейте. Известно, как резко встречают исламские радикалы любые инициативы по либерализации правового статуса женщин – как в семейных отношениях, так и в политической области. В то же время они активно используют возможность пропагандировать свою шариатскую аргументацию с трибуны парламента, куда они избираются на основе законодательства, копирующего европейские образцы.

В целом, по сравнению с экономикой, область политики, с одной стороны, более избирательна в своем отношении к глобализации и не готова системно адаптироваться к западным стандартам (тем более, если при этом затрагиваются интересы правящих элит), а с другой – в состоянии очень гибко реагировать на перспективу переноса чужого опыта на исламскую почву, поскольку политические нововведения можно ограничить воспроизведением формы, оставив содержание без серьезных изменений. В экономике, как представляется, такой разрыв вряд ли возможен.

На наш взгляд, в настоящее время в большинстве мусульманских стран любой проект модернизации и демократизации возможен и реалистичен при условии, что он будет осуществлен в рамках или, по крайней мере, с учетом исламской политико-правовой традиции. И наоборот – политические реформы здесь вряд ли будут успешными, если они проводятся как

противовес исламу и воспринимаются мусульманским сообществом в качестве угрозы исламским ценностям.

Этот момент имеет прямое отношение к перспективам политико-правовых в Северной Африке и на Ближнем Востоке в свете набирающих обороты процессов глобализации и разрабатываемых планов демократизации данного региона. Власть и преобладающая часть общества здесь объективно заинтересованы в развитии демократических институтов, но только если при этом будут обеспечены политическая стабильность и безопасность. А это возможно лишь при условии увязки планов демократизации с мусульманскими политическими и правовыми традициями и исламского осмысления любых преобразований.

Думается, что такой стратегический подход в целом отвечает интересам международного сообщества, в числе приоритетов которого – сохранение политической стабильности и упрочение безопасности в указанном регионе. Конфронтация между Западом и мусульманским миром по поводу совместимости демократических ценностей и исламских политико-правовых традиций не нужна ни одной из сторон. В частности, путем противопоставления демократии исламу Запад вряд ли добьется уменьшения террористической опасности.

Наоборот, как подтверждает практика, курс на отбрасывание ислама усиливает позиции исламских радикалов и множит ряды их сторонников. Линия на искусственную демократизацию и экспорт либеральных ценностей в качестве альтернативы исламским представлениям ведет лишь к дестабилизации, а значит – к снижению уровня безопасности как для Запада, так и на глобальном уровне.

Стратегия демократического реформирования политических и правовых систем должна быть нацелена на подключение мусульманского мира к процессу глобализации со своими исламскими ценностями (в том числе политико-правовыми), совместимыми с общемировыми

демократическими принципами и осмысленными в духе современных реалий.

Конечно, достижение этой цели зависит не только от Запада. Сам мусульманский мир может и должен сделать немало, чтобы гарантировать себе безопасное будущее и политическую стабильность. В частности, ему предстоит более решительно и последовательно противодействовать экстремизму под исламскими лозунгами, а также настойчиво осуществлять демократические политические реформы. Решение обеих задач, понятно, предполагает активное использование позитивного потенциала исламской политико-правовой мысли и стимулирование разработки ею проблем, связанных с новыми реалиями и ролью ислама в глобализирующемся мире.

Важно иметь в виду, что обращение к исламской аргументации – не конъюнктурный ход и не пустая пропаганда. С учетом состояния общественного сознания в мусульманском мире взгляд мусульманско-правовой доктрины на перспективы совместимости исламских и западных принципов имеет первостепенное значение. В частности, о теоретической возможности такого сочетания свидетельствуют новейшие серьезные разработки мусульманских правоведов и политологов, разделяющих умеренную и взвешенную трактовку шариата. Что же касается практических аргументов в пользу позитивного взаимодействия исламских и западных институтов в политике, то они заключаются, прежде всего, в функционировании современных государственных структур и правовых систем мусульманских стран, фактически базирующихся на таком сочетании.

Конечно, взаимодействие исламских и европейских институтов в национальных правовых системах мусульманских стран носит неоднозначный характер и по-разному проявляется в различных отраслях. В частности, восприятие или, наоборот, отторжение западного опыта зависит от того, сталкиваются ли европейские правовые модели с теми положениями шариата, которые расцениваются исламским сознанием как прямо относящиеся к религиозному статусу мусульман и закрепляющие

религиозно-этические постулаты ислама. Это хорошо видно на примере уголовного права, поскольку предусмотренные шариатом наказания за некоторые правонарушения (например, кражу и употребление алкоголя) прямо сталкиваются с современными правовыми принципами.

Другая картина наблюдается в коммерческом или даже конституционном праве, где конфликты между исламским и европейским подходами не так остры. Наоборот, здесь имеет место достаточно конструктивное взаимодействие и взаимодополнение обеих правовых культур.

Естественно, противоречия и конфликты между исламским и западным подходами к праву не только возможны, но в ряде случаев просто неизбежны. Поэтому в концептуальном отношении важно отчетливо видеть пределы их сближения и совмещения. Но принципиальная возможность продолжения диалога между мусульманским миром и Западом по политическим вопросам сохраняется, а предел сближения позиций сторон далеко еще не достигнут.

Этот вывод важен для оценки перспектив и форм глобализации в рассматриваемом регионе по политико-правовой составляющей, а значит – для прогнозирования его безопасности. Пока, как представляется, нет окончательного ответа на вопрос о том, каким конкретно образом увязать объективную необходимость проведения демократических реформ на мусульманском Востоке с сохранением в данном регионе политической стабильности, соединить включение его в процессы глобализации по различным направлениям с приверженностью исламским ценностям. Важно, однако, иметь в виду, что принципиальная возможность такого взаимодействия убедительно подтверждается опытом правового развития мусульманского мира.

В настоящее время национальные правовые системы практически всех стран приобретают черты, отражающие основные тенденции развития права в современном мире. Ведущей из них выступает линия на сближение

указанных систем вплоть до унификации ряда их существенных элементов на региональном уровне. Одновременно все более отчетливой становится и иная тенденция – учет в праве отдельных стран и целых регионов их собственных историко-культурных, религиозно-цивилизационных особенностей, по-разному взаимодействующих с общемировыми правовыми стандартами.

В этом отношении глобализация в праве означает не только накопление национальными правовыми системами сходных и даже одинаковых черт. Одновременно она сопровождается утверждением правового многообразия, активным включением различных правовых культур в мировое правовое развитие, вариативностью реализации общих стандартов, разнообразием форм претворения единых правовых принципов, в том числе в сфере организации и функционирования государственных институтов, с учетом национальных традиций.

Зачастую обе указанные тенденции тесно переплетаются, что особенно характерно для исламских стран. Вплоть до XIX в. мусульманскому праву принадлежало центральное место в их правовых системах. Однако на протяжении истории шариата для него всегда было характерно сосуществование с другими правовыми моделями. Так, в арабском мире наряду с шариатом в течение многих веков применялись нормы немусульманских конфессий по брачно-семейным вопросам, иностранное право (в том числе в силу режима капитуляций), местные правовые обычаи, а также государственное законодательство, часто отходившее от исламских догм. Поэтому восприятие в XIX в. наиболее развитыми арабскими странами европейского права было подготовлено их предшествующим развитием и опиралось на способность мусульманского права взаимодействовать с другими правовыми культурами и воспринимать чужой опыт.

В наши дни ни в одной мусульманской стране позитивное право не сводится к шариату. В большинстве из них он даже не является центральным элементом правовой системы. В то же время мусульманское право

полностью не утратило здесь – за исключением Турции и бывших советских республик – своей роли комплекса юридических норм.

Современные правовые системы мусульманских стран, как правило, строятся на сочетании исламских и европейских институтов, что привело к формированию “современного” мусульманского права, действующего преимущественно в форме государственного законодательства. Кодификация исламского права, включение его отдельных элементов в законодательство, основанное на европейской традиции, – яркий пример взаимодействия исламской и европейской правовых культур.

Указанное взаимодействие происходит в нескольких формах:

- 1) параллельное регулирование отношений личного статуса мусульман и немусульман разными системами норм;
- 2) включение элементов мусульманского права в законодательство, ориентирующееся на европейские образцы, и наоборот – модификация исламского законодательства и закрепление в нем положений, отражающих современные правовые стандарты (например, защищающих права женщин);
- 3) синтез исламских и европейских правовых институтов в одном законодательстве, которое не может быть однозначно отнесено ни к исламскому, ни к европейскому праву по своему содержанию;
- 4) кодификация исламского права, которая по содержанию базируется на шариате, а по форме и юридической технике воспроизводит европейские образцы.

Результат тесного взаимодействия исламской и европейской правовых культур проявляется, прежде всего, в заметном влиянии европейских моделей на современное мусульманское право. Однако такое влияние ограничивается, как правило, формой последнего. Но его позиции в целом не только не ослабевают, а, наоборот, даже усиливаются. С начала 70-х гг. прошлого века наблюдается непрекращающийся процесс исламизации правовых систем ряда мусульманских стран. Мусульманское право, в частности, активно вторгается в уголовное законодательство и занимает все

более прочные позиции в регулировании финансово-экономических отношений и банковского дела.

Указанные тенденции – все более тесное взаимодействие европейской и исламской правовых культур и упрочение позиций мусульманского права – должны приниматься во внимание при разработке и проведении российской правовой политики. Подтверждаемая опытом мусульманского мира принципиальная возможность функционирования национальной правовой системы, построенной на сочетании европейской и исламской правовых культур, имеет для России практическое значение.

В некоторых регионах нашей страны предпринимаются попытки возродить шариатские традиции, использовать достижения мусульманско-правовой культуры для решения некоторых социальных и экономических проблем, защитить права мусульман на собственный образ жизни и даже включить в законодательство отдельные положения мусульманского права (например, в законодательстве Татарстана уже признано право религиозных организаций на вакуфное имущество). При определенных условиях учет отдельных элементов мусульманского права и их включение в правовые системы ряда республик в составе РФ – возможная перспектива развития их законодательства.

Обращение к мусульманско-правовой культуре стимулируется и внешнеполитическими факторами – активизацией сотрудничества России с мусульманским миром, налаживанием тесного взаимодействия с ОИК, необходимостью противодействия исламскому экстремизму на идейно-теоретическом направлении. Разрабатываемые на Западе планы демократизации Большого Ближнего Востока, входящего в сферу стратегических интересов России, также актуализирует для нашей страны разработку проблем сближения и взаимодействия европейской и исламской правовых систем, адаптации исламских политических и правовых традиций к условиям глобализирующегося мира.

ШАРИАТ КАК ИСТОЧНИК ЗАКОНОДАТЕЛЬСТВА

КОНСТИТУЦИОННАЯ ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА АРАБСКИХ СТРАН

Исламское право оказало глубокое влияние на становление и развитие правовых систем арабских стран. Сфера его действия и сегодня остается весьма широкой¹. Более того, с 70-х гг. прошлого века во многих из них позиции исламского права даже усилились, что в значительной степени связано с конституционным закреплением статуса ислама в качестве государственной религии и признанием шариата источником законодательства.

Конституционные акты подавляющего большинства указанных стран объявляют ислам государственной религией. Отклонений от этого правила не так много. Самым заметным исключением является конституция Ливана 1926 г., поскольку еще до недавнего времени население данной страны делилось почти поровну на мусульман и христиан. Правда, в последние десятилетия доля мусульман (прежде всего, шиитов) существенно возросла, однако здесь до сих пор сохраняется действие Национального пакта, предусматривающего распределение ключевых государственных постов в определенной пропорции между представителями различных религий. Такая специфика конфессиональной карты, политической системы и основ формирования органов государственной власти Ливана предопределяет отсутствие указания на ислам в конституции страны.

¹О понятии исламского права и его месте в современных правовых системах см.: Л.Р.Сюкияйнен. Исламское право: взаимодействие юридического и религиозного начал // Ежегодник либертарно-юридической теории. Выпуск 1. 2007; Он же. Исламское право в правовых системах мусульманских стран: от доктрины к законодательству // «Право. Журнал Высшей школы экономики». 2/2008.

СПОЛ



²См: Авад Мухаммад Авад. Задачи арабского законодателя в свете конституционных статей, признающих исламский шариат источником законодательства // «Дирасат кануниййа». Бенгази. 1973, №3. С.11-13 (на арабском языке).

³ См.: Жорж Джаббур. Арабизм и проявления приверженности иным ценностям в современных конституциях арабских стран. Дамаск, 1976. С.97-98 (на арабском языке).

⁴ См: Али Али Мансур. Введение в правоведение и изучение исламского права. Сравнение шариата и позитивного права. Каир, 1967. С.110-114 (на арабском языке).

СПОЛ

⁵ О различении понятий «шариат» и «фикх» см.: Л.Р.Сюкияйнен. О соотношении шариата и фикха // «Минарет. Российский журнал исламской доктрины». №3-4 (21-22). 2009

СПОЛ

⁶Об исламском уголовном праве и точно установленных в шариате санкциях см.: Л.Р.Сюкияйнен. Исламское уголовное право: от традиционного к современному // Российский ежегодник уголовного права. СПб, 2008.

СРО

⁷ См.: Управление фетв и законодательства. Собрание кувейтского законодательства. Ч.5.Кувейтская конституция, Пояснительная записка и иные законы. Эль-Кувейт, 1994. С.59 (на арабском языке).

⁸Иджма – в переводе с арабского «единогласие» - считается источником фикха, следующим по своему авторитету после Корана и сунны. Под ним понимается единогласное мнение мусульманских знатоков фикха по вопросам, не урегулированным в шариате (Коране и сунне).

СПОЛ

СПОБ

⁹Гамаль аль-Отейфи. Призыв к кодификации шариата // «Аль-Ахрам». Каир, 14.06.1972.

СПОБ

¹⁰ Там же.

¹¹ См.: Сулейман Мухаммад ат-Тамави. Три власти по современным арабским конституциям и в исламской политической мысли. Каир, 1967. С.241 (на арабском языке).

¹² См.: Мухаммад Салам Мадкур. Введение в фикх. Его история, источники и общие концепции. Каир, 1969. С.24 (на арабском языке).

¹³ Шафик Шихата. Тенденции развития законодательства и правовых систем арабских стран. Каир, 1960.С.136-137 (на арабском языке).

СЛОЖ

СЛО

¹⁴ См.: Абдалла Мурси. Верховенство права в шариате и позитивных правовых системах. Александрия, 1972. С.200-203 (на арабском языке).

С

СЛО

¹⁵ Али Али Мансур. Указ соч. С.116.

¹⁶ Мухаммад Абдель Латиф Мухаммад Абдалла. Сравнение положения судьи по шариату и позитивному праву // «Аль-Адаля». Абу-Даби, 1981, №27. С.23 (на арабском языке).

¹⁷ Там же.

а
соответству
по р
за
г з м ст ва
чи
о указ
тс
ко

¹⁸ Там же. С.26.

¹⁹ Ахмад Шараф ад-Дин. Изменение – формальное или радикальное? // «Аль-Кабас». Эль-Кувейт, 26.10.1983.

²⁰ См.: Авад Мухаммад Авад. Указ. Соч. С.6.

СРОЧНО

²¹См.: Мухаммад Абдель Латиф Мухаммад Абдалла. Указ. Соч. С.22.

СПОГ

²²Авад Мухаммад Авад. Указ. Соч. С.23.

СРОЧНО

²³ См.: «Аль-Адаля». Абу-Даби, №24. С.134-137.



²⁴ См.: «Аль-Адаля». Абу-Даби, №28. С.65-69.

²⁵ См. об этом: Butti Ali Al-Muhairi, Butti Sultan. The Position of Shari'a Within the UAE Constitution and the Federal Supreme Court's Application of the Constitutional Clause Concerning Shari'a // "Arab Law Quarterly", Volume 11, Number 3, 1996.



²⁶ См.: Арабская Республика Египет. Верховный конституционный суд. Ч.3. Каир, 1987.С. 215-224 (на арабском языке).

²⁷ См.: «Аль-Джарида ар-Расмийа». Каир, 14.04.1988.

²⁸ См. об этом: John Murray and Mohamed El-Molla. Islamic Shari'a and Constitutional Interpretation in Egypt // Democracy, the Rule of Law and Islam. The Hague, 1999; Frank E.Vogel. Conformity with Islamic Shari'a and

СНОВ

СОВРЕМЕННАЯ ИСЛАМСКАЯ ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ О ГРАЖДАНСКОМ ГОСУДАРСТВЕ С ИСЛАМСКОЙ ОРИЕНТАЦИЕЙ

Серьезные политические потрясения, охватившие в последние арабский мир, вызвали острые разногласия между различными течениями исламской политико-правовой мысли. Вполне закономерно, что едва ли не самые жаркие споры разгорелись вокруг вопроса о характере государства, которое должно сформироваться в результате радикальных политических изменений. Актуальность этой проблемы определяется, прежде всего, тем, что речь идет не об отвлеченных интеллектуальных обменах мнениями, а о вполне практических политических программах, реализация которых будет в существенной мере определять будущее той или иной мусульманской страны.

Каким быть государству: религиозным или гражданским?

Важно отметить, что указанная тема не является новой для современного исламского правоведения. Уже, по меньшей мере, в 70-е годы прошедшего столетия, когда началось так называемое исламское пробуждение, арабская общественная мысль обратилась к анализу идеи государства, которую уже тогда выдвигали лидеры исламистов. В частности, активно обсуждался вопрос, является ли исламское государство религиозным в том виде, в котором оно известно Европе, какова связь исламской власти с общиной мусульман, каким по своей форме является такое государство – эмиратом или халифатом, как соотносятся между собой демократия и исламский принцип «шура» (консультация). Кроме того, высказывались разные мнения относительно характера такой консультации (в частности, являются ли советы властям лишь рекомендациями или носят обязательный

для них характер). Спор шел также вокруг отношения фикха (исламской юриспруденции) к политическому плюрализму и партиям.

Достаточно долго обсуждение данной проблематики носило преимущественно отвлеченный теоретический характер. При этом вопреки широко распространенным представлениям о политической идеологии исламских фундаменталистов, крупные мусульманские мыслители и ведущие официальные центры исламской правовой теории не связывали свой подход к государству с концепцией халифата, которая, правда, всегда оставалась на вооружении исламских радикалов. Так, программные документы такой исламской организации, как Хизб ат-Тарир, включают установление всемирного халифата в качестве ее стратегической цели. Однако в течение длительного времени мало кто относился к этой идее как к серьезному политическому проекту, который может быть реализован на практике.

Ситуация в известной мере изменилась после победы исламской революции в Иране в 1979 г. и провозглашения страны исламской республикой, в результате чего в современном мире появился практический образец исламского государства. Но и после этого споры вокруг данного феномена не прекратились. Наоборот, шиитский вариант исламской власти в форме «вилаят ал-фиких» (буквально – властные полномочия, опека, попечительство исламского правоведа), под которой имеется в виду управление страной шиитскими религиозными лидерами, выглядел крайне противоречивым. С одной стороны, внешне он оказался очень близок к религиозному государству. А с другой – новая иранская власть приняла конституцию, сформировала представительный законодательный орган, провела демократические выборы и в этом смысле внешне приблизилась к модели современного государства.

Понятно, что такой опыт был тесно привязан к шиитской политической концепции. Однако и в некоторых политических кругах арабских стран он вызвал стремление взять иранскую модель за образец и попытаться

реализовать ее. Однако и здесь возник вопрос, о каком государстве идет речь – религиозном или так называемом гражданском. Тут следует сразу пояснить, что в арабском сознании религиозному государству противопоставляется не светское, а именно гражданское государство, об особенностях которого речь пойдет ниже.

После иранской революции и создания исламской республики был еще один опыт, который в определенной политической ситуации мог получить шанс серьезно повлиять на современные проекты построения исламского государства. Речь идет о власти Талибан в Афганистане в конце истекшего века. Однако американское вторжение в эту страну, покончившее с современным вариантом халифата в исполнении талибов, сняло, по-видимому, вопрос о жизнеспособности такой формы исламской власти в нынешнем мире.

Такой вывод вряд ли может поколебать тот факт, что талибы до сих пор контролируют часть Афганистана и имеют серьезное влияние на соседние районы Пакистана. Практика объявления де-факто отдельных территорий в ряде арабских стран (например, в Пакистане и Йемене, а до недавнего времени и в Мали) исламскими эмиратами под различными названиями в то время также не рассматривалась в качестве примера для подражания на государственном уровне в какой-либо мусульманской стране. Аналогичная оценка может быть дана и схожим проектам, время от времени реализуемым в России (в частности, провозглашение так называемого Эмирата Кавказ).

Анализ современного опыта установления исламских государственных институтов заслуживает специального внимания и выходит за рамки темы настоящего исследования. Всем, кто интересуется данной проблематикой, можно рекомендовать ознакомиться с весьма обстоятельным обобщением практики создания исламского государства в истории мусульманского мира и в последние десятилетия, которому посвящена относительно недавно

опубликованная книга кувейтского исследователя Ибрагима аш-Шатты²⁹. Сразу отметим, что в последние годы интерес к проблеме формы исламской власти объясняется, главным образом, появлением так называемого Исламского государства (ИГИЛ).

В любом случае именно политические катаклизмы, охватившие Арабский мир с 2011 г., вновь заставили обратиться к вопросу об исламском государстве и его природе. Заметная активизация в данном регионе исламских сил поставила вопрос о перспективах создания исламского государства в качестве конкретного практического проекта. На этом фоне получили новую жизнь все традиционные исламские концепции власти и государства. Даже тема халифата, казалось бы, оставшаяся в прошлом, снова напомнила о себе.

Очевидно, принимая во внимание практическую значимость этой идеи для Египта, такой официальный государственный институт, как Ведомство фетв, еще в середине мая 2011 г. опубликовал специальную фетву №3759 «Халифат и исламские государства». Документ затрагивает вопрос о том, остается ли после османского халифата какое-либо государство, которое может быть названо исламским, и как в настоящее время оценивать шариатскую обязанность подчиняться правителям по вопросам потусторонней и мирской жизни³⁰. Формально указанная фетва явилась ответом на вопрос, обращенный к Ведомству. Однако можно с уверенностью утверждать, что опубликование этого документа именно в тот момент, когда намечались перспективы будущего политического развития Египта и принятия новой конституции страны, не было случайным совпадением.

Учитывая статус принявшего указанную фетву учреждения, а также отражение в ней наиболее распространенной в современной исламской правовой мысли оценки халифата, остановимся на этом документе более внимательно.

²⁹ См.: Исмаил аш-Шатты. Исламисты и власть современного государства, Эль-Кувейт, 2013 (на арабском языке).

³⁰ См.: www.dar-alifta.org/ViewFatwa.aspx?Lang1D=1&1D=3759.

Официальный центр шариатской мысли ведущей страны Арабского мира в своей фетве воспроизводит давно известное определение халифата в качестве власти, в известной мере замещающей владыку шариата (т.е. Аллаха) в реализации интересов религии и мирской жизни. Со ссылкой на выдающегося мусульманского ученого Ибн Халдуна, документ видит назначение халифата в том, чтобы по вопросам потусторонней и мирской жизни направлять всех на путь, указанный шариатом, поскольку даже мирские проблемы должны решаться на основе воли Законодателя (Аллаха) в сопоставлении с интересами потусторонней жизни. Получается, что халифат является таким институтом, на который Аллах возлагает функции сохранения религии и управления земными делами в соответствии с его заповедями.

Подчеркивается, что установление указанной власти является обязанностью, возложенной на общину мусульман, которая нуждается в том, кто решает для нее отмеченные две группы вопросов. Именно через такое лицо Аллах оберегает людей от произвола, реализует их интересы и отстраняет зло. В суннитской исламской традиции, говорится в фетве, сложилось единодушное мнение о том, что установление власти имама (исламского правителя) является обязательным. Причем со временем в исламской политико-правовой мысли сформировалось развернутое понимание халифата как руководства мусульманской общиной со стороны правителя, который обеспечивает торжество религии, претворяет требования Сунны Пророка, вершит справедливость по отношению к угнетенным подданным, заботится о должном обеспечении всех прав. Такие обязанности возлагаются на того из мусульман, кто в состоянии справиться с ними. Отсутствие данной власти ввергает общину в хаос, когда ни одно право не может быть защищено, и никто не удерживает людей от порока. В этой ситуации разложение овладевает рабами Божьими, которые начинают идти друг против друга. Чтобы избежать хаоса, необходим исламский правитель, которому обязана подчиняться вся община мусульман.

В документе содержится краткий обзор истории эволюции халифата, без чего состояние современной исламской государственности и ее восприятие нынешней исламской политико-правовой мыслью нелегко понять.

Отмечается, в частности, что мусульмане сохраняли приверженность идее халифата даже тогда, когда исламская власть в средние века переживала трудные времена и периоды слабости, включая эпоху появления государственных образований типа султанатов и эмиратов. Многие из этих квазигосударств признавали верховенство халифа. Однако уже в то время отдельные такие образования, по сути, были фактически самостоятельными. Какое-то время они сохраняли религиозную связь с халифатом. Но позднее в некоторых из них даже такая формальная привязка к халифу оборвалась. В результате образовались отдельные государства, вообще не связанные с халифом и называемые эмиратами или даже самостоятельными халифатами. Они, по существу, заняли место единого халифата в его первоначальном значении, включая выполнение всех его функций религиозного и политического характера. Несмотря на такое внешнее сходство, как отмечает Ибн Халдун, по своей форме эти государства являлись уже монархиями и тем самым отошли от принципов истинного халифата в том его виде, в котором его изображала исламская правовая мысль. Главное, что власть в них основывалась уже не на религии, а на военной силе и отношениях клановой приверженности.

Формальная отмена халифата в 1925 г. и создание вместо него многих самостоятельных государств со своими конституциями и правовыми системами юридически привела к ситуации, сопоставимой с периодом средневековья, как в политическом отношении, так и в отношении природы власти в каждом из них. Поэтому в этом смысле каждое из таких современных государств, по шариату, является эмиратом, подчинение которому является обязанностью подданных (граждан), поскольку власть не приказывает им нечто греховное с позиций ислама.

Ведомство фетв специально делает акцент на том, что целью имамата (исламской власти) в принципе выступает осуществление всего того, что включают в себя обязанности главы современного государства. Причем эти функции полностью сопоставимы с полномочиями правителей прежних многочисленных эмиратов, султанатов и даже отдельных халифатов, отделившихся от исходного, «материнского», халифата.

Исламская правовая мысль, отмечает Ведомство фетв, давно пришла к выводу о том, что в случае невозможности обращения к истинному халифу осуществление властных полномочий может взять на себя тот, кто способен с ними справиться. При этом следует подчиняться его власти. Если в какой-либо момент истории мусульмане остались без властителя, то жители любого города и даже деревни вправе выдвинуть из числа достойных людей того, кто станет их правителем и чьим приказам они обязаны подчиняться. Более того, допускается, чтобы в одно время на различных территориях, где живут мусульмане, было несколько центров власти – своего рода самостоятельных исламских государств.

В принципе, по шариату, лучше, когда властители разных регионов действуют под верховным началом единого правителя – халифа. Но если халифат в таком понимании невозможен, то это не отрицает необходимости и легитимности власти правителей разных реально существующих государств. В качестве таких верховных лидеров и выступают главы современных исламских государств. Отстаивание обратного приведет к тому, что люди останутся без руководителя, воцарится хаос, а все дела страны и подданных придут в упадок. А это противоречит целям Законодателя (т.е. Аллаха). Ведь в таком случае порча и вред станут возобладать над целями и ценностями, которые ислам стремится уберечь от посягательства и которые включают поддержание и сохранение религии, жизни, разума, чести и достоинства, а также имущества.

Иными словами, мусульманские правоведы установили исходные основы исламской власти в форме халифата и одновременно определили те

границы, которые в принципе не должны преступаться. Но если на практике складываются властные институты, которые сами по себе не помещаются в исходные рамки шариата, но являются необходимыми для поддержания исламских ценностей и реализации целей шариата, то такая власть считается шариатской в силу своего фактического существования и выполнения ею указанных функций. Данный порядок шариат рассматривает в качестве изначально неприемлемого, но считает его допустимым как фактический результат исторического развития исламской власти. Эта оценка учитывает принцип фикха: то, что запрещено в качестве впервые вводимого института, является допустимым как нечто, фактически уже сложившееся и продолжающее существовать.

Указанное правило распространяется, например, на отношение к правителю, узурпировавшему власть. Мусульманские правоведы суннитского направления пришли к единодушному выводу о том, что необходимо подчиняться такому правителю, вести вместе с ним джихад, принимать созданные им властные институты (включая суды) и назначаемых им чиновников, исполнять вынесенные от его имени судебные решения. Если власть такого руководителя фактически утвердилась, то послушание ему лучше выступления против него, что приводит к кровопролитию и смуте. Более того, надлежит подчиняться даже правителю, который не отличается справедливостью. Такая обязанность объясняется интересами предотвращения более серьезных потерь, которые происходят из безвластия вообще, отсутствия назначаемых правителем институтов правосудия, невозможности защиты прав и т.п. Упущения, связанные с такими потерями, причиняют больший вред, нежели подчинение несправедливой власти.

Исключение составляет только такая власть, которая впала и откровенное неверие. В этом случае подчиняться правителю нельзя. Наоборот, противостояние ему является обязанностью каждого, кто способен выступить против отошедшего от веры руководителя.

Получается, что любые государства, где все граждане или большинство живущих под их властью людей являются мусульманами, которые могут беспрепятственно совершать свои религиозные обряды, открыто следовать предписаниям своей веры и не подвергаться ограничениям, являются по своему характеру исламскими. В этом отношении к территории ислама относятся все государства, где живут мусульмане даже вместе с немусульманами («людьми договора»), если эти регионы когда-то были освоены («открыты») мусульманами. Отнесение таких стран к территории ислама не меняет тот факт, что «открывшие» их мусульмане позднее были вытеснены неверными.

В итоге Ведомство фетв приходит к выводу, что государства, отвечающие вышеназванным критериям, в настоящее время являются исламскими государствами. Их правители по шариатским меркам законны и достойны подчинения своей власти до тех пор, пока не приказывают гражданам нечто откровенно греховное.

Показательно, что приведенная фетва делает акцент на том, что исламские государства продолжают существовать и в наши дни. Вместе с тем, по сути, обходится вопрос о возможности возрождения халифата в его исходном смысле в условиях современного мусульманского мира. Однако многие авторы, включая политических активистов исламской и светской (либеральной) направленности, публицистов и мусульманских ученых, затрагивают эту чувствительную тему в своих публикациях. Нередко она оказывается в центре широких общественных дискуссий и даже находит свое отражение в лозунгах массовых шествий и демонстраций. Тем более, тема исламского государства является одной из ключевых в программных установках различных политических сил.

Причем относительно перспектив воссоздания халифата высказываются совершенно разные точки зрения. Это относится, в частности, к Египту, где указанная тема не сходит с повестки дня.

Спустя всего несколько недель после падения режима Мубарака в феврале 2011 г. популярная египетская газета «Роз аль-Юсеф» опубликовала статью под большим заголовком «Братья зовут к учреждению исламского халифата в Египте». Напомним, что под братьями имеются в виду Братья-мусульмане – самая крупная исламская политическая организация в стране. В материале говорилось, что один из ее лидеров на семейном торжестве заявил, что установление халифата в Египте – всего лишь первый шаг к власти в масштабах всего мира. Сначала, наставлял он, следует установить исламские порядки в доме, затем в обществе, ну а потом формировать глобальную исламскую власть³¹.

Египетское общественное мнение отнеслось к таким заявлениям вполне серьезно. Так, газета «Аль-Араби» в один день с приведенным сообщением опубликовала статью с многозначительным названием «Опасения по поводу подъема группировок, проповедующих такфир (обвинение в неверии)». В ней ставился вопрос: государство гражданское или религиозное? Имея в виду такую формулировку, известный египетский публицист Фахми Хувейди писал, что подобные алармистские публикации заметно преувеличивают реальные масштабы опасности исламистских проектов государственного строительства. По его мнению, прежде чем обсуждать дилемму «гражданское или религиозное государство» следует задуматься о характеристиках их обоих и в то же время не забывать, что Египту не чужд опыт реализации демократических институтов, вместо ведения преждевременных споров о качествах государства, которого нет³².

И все же, вряд ли разумно рассматривать перспективу установления исламского государства как какой-то виртуальный проект с сомнительными шансами на практическую реализацию. Приход к власти, пусть и не надолго, в ряде арабских стран исламских политических сил вполне естественно поставил вопрос, не станут ли они свертывать институты национального

³¹ «Роз аль-Юсеф, Каир, 27.03.2011.

³² См.: «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 29.03.2011.

государства с отдельными, пусть и ограниченными, демократическими формами в направлении формирования исламского государства, ориентирующегося на модель халифата или эмирата. В этом смысле наряду с уже давно используемым термином «исламизация законов» появилось понятие «исламизация государства».

Позиции различных исламских политических сил в Египте заставляют относиться к этой проблеме предельно внимательно. К примеру, один из руководителей Исламской группы, влиятельной политической организации Египта, на вопрос кувейтской газеты о путях объединения исламских государств и создания исламского халифата ответил, что в современных условиях допустима новая форма или конфигурация халифата. Он может быть построен по модели Евросоюза, где отсутствует визовый режим, границы прозрачны, введена единая валюта, а политика, экономика и безопасность строятся на скоординированных принципах. Такая форма, по его мнению, наиболее приемлема сейчас для арабского и мусульманского мира³³.

Еще важнее познакомиться с взглядами египетских салафитов на форму государства, создание которого они считают своей программной целью. Конечно, в Египте есть несколько политических партий салафитской направленности, и их позиции по этому вопросу различаются. Поэтому в качестве примера приведем точку зрения одного из депутатов избранного в конце 2011 г.- начале 2012 г. парламента страны – Народного собрания. В беседе с журналистом кувейтской газеты «Ас-Сийаса» он утверждал, что никто из среды салафитов не требует создания режима халифата. Комментируя устоявшееся мнение о том, что религиозные течения стремятся к ликвидации национального государства и призывают к учреждению государства исламского, депутат от салафитов сказал, что никто из его единомышленников об этом не думает. Вместе с тем, он также сослался на практику Евросоюза как на образец для подражания. Но при этом обратил

³³ См.: «Ан-Нахар», Эль-Кувейт, 18.03.2011.

внимание на то, что религиозные деятели в мусульманской истории всегда играли заметную роль в обществе. И сейчас необходимо восстановить их функции как хранителей естественного хода жизни и силы, нацеливающей всех на уважение религии. «Религиозный деятель - обычный гражданин, у которого есть право выражать свое мнение о политике»³⁴.

Взглядам политиков-исламистов оппонирует позиция либеральных кругов арабских стран. Так, главный редактор известного журнала «Аль-Араби» Сулейман аль-Аскари полагает, что исламская власть религиозного толка абсолютно не отвечает условиям современного мира, потому что она противоречит природе демократического государства, основанного на свободе. Иран остается последним образцом религиозного государства, но в этом качестве ничего существенного не достиг. Поэтому, на взгляд журналиста, Египет, например, не готов к тому, чтобы превратиться в религиозное государство. Если все же страна будет двигаться в этом направлении, то она потеряет свой авторитет в регионе. И, наоборот, сохранит влияние в том случае, если станет современным демократическим государством.

Что же касается проектов объявления халифата, то, считает аль-Аскари, их авторы находятся в плену иллюзий. Нынешний мир не воспримет порядок, когда срок полномочий главы государства неограничен, и никто не может возражать против его мнения и произвольных решений. Непонятно также, кто будет возглавлять халифат, на каких принципах он будет функционировать. Получается, что инициаторы возрождения халифата ничего конкретного кроме самого названия не предлагают, никакого жизнеспособного в современных условиях проекта учреждения такой власти не разрабатывают. В итоге провозглашение халифата – не более чем абстрактный лозунг. За ним нет никакой реальной политической программы,

³⁴ «Ас-Сийаса», Эль-Кувейт, 17.03.2012.

реализация которой может убедить граждан и стать основной привлекательной избирательной платформы³⁵.

³⁵ См.: «Аль-Анба», Эль-Кувейт, 13.03.2011.

СЛОЖ

³⁶ См.: «Аш-Шарк Аль-Авсат», 01.05.2011

СПОГ

СПОБ

³⁷ См.: «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 24.01.2013

СПОЛ

³⁸ См.: «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 19.03.2012

³⁹ См.: «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 07.03.2011

СРОЧНО

⁴⁰ См.: «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 21.03.2011



⁴¹ См., например: «Аль-Ватан», Эль-Кувейт, 04.03.2009

⁴² См. об этом, например: Прозоров С.М. Шиитская (имамитская) доктрина верховной власти // Ислам. Религия, общество, государство. М., 1984; Хачим Фалях Исмаил. Исламские концепции государственной власти. М., 1998.

⁴³ Текст лекции см.: www.csidonline.org/arabic/index.php?option=com_content&view=category&id=68:2012-03-09-13-54-09&Itemid=58&layout=default

сподобу



⁴⁴ См.: Юсуф аль-Карадави. Религия и политика. Разъяснение основ и опровержение сомнений. Каир, 2007 (на арабском языке).

СПОБ

Служба

ИСЛАМСКАЯ ПРАВОВАЯ МЫСЛЬ О СОВРЕМЕННОМ ИСЛАМСКОМ ГОСУДАРСТВЕ И ХАЛИФАТЕ

В последние годы тематика исламского государства как политического феномена и теоретической концепции вызывает повышенный интерес. Совсем недавно она активно обсуждалась в ходе политических потрясений, получивших название «арабской весны» и приведших к смене режимов в ряде арабских стран. Тогда в повестку дня встал вопрос о характере современного исламского государства. В настоящее время в центре дискуссии вокруг данной проблематики находится запрещенное в нашей стране в качестве террористической организации «Исламское государство Ирака и Леванта» (ИГИЛ).

Принципиально важным обстоятельством, придавшим анализу ИГИЛ особую актуальность, стало объявление им в июне 2014 г. халифата. Данный факт вызвал активную реакцию ряда центров современной исламской правовой мысли и отдельных авторитетных мусульманских юристов. Под влиянием политической практики в центре исследований исламской государственности вновь оказался халифат.

Халифат: теоретические основы и историческая эволюция

В священной книге ислама Коране и сунне Пророка Мухаммеда, выраженной в хадисах (преданиях о его поступках и высказываниях), имеется крайне мало положений, касающихся назначения и структуры публичной власти. Заслуга в разработке теории исламского государства принадлежит исламской правовой науке (фикху), которая на основе немногочисленных предписаний указанных священных источников сумела сформулировать принципы организации и функционирования исламской власти. В результате этих усилий появилась концепция халифата как исламского государства. В концентрированном виде она изложена в

классическом трактате «Властные нормы и религиозные полномочия», принадлежащем перу выдающегося мусульманского правоведа Абу Хасана аль-Маварди (974-1058). В этом произведении халифат определяется как преемственность пророческой миссии по охране религии и управлению мирскими делами⁴⁵. Кстати, сам термин «халифат» в переводе с арабского означает «преемственность».

Аль-Маварди обосновал принцип необходимости учреждения исламской власти, сформулировал условия, которым должен удовлетворять правитель, а также описал процедуру занятия его поста. Он суммировал требования, предъявляемые к когорте знатоков ислама и шариата, которые избирают властителя. Вместе с тем, ученый предусматривал возможность передачи власти путем назначения правителем своего наследника. Было зафиксировано, что в одной стране может быть только один властитель. Аль-Маварди четко сформулировал перечень из десяти полномочий правителя, разделив их на религиозные и политические, а также описал структуру государственного механизма и виды различных министерств (везиратов).

Однако главной заслугой Аль-Маварди исламская традиция считает разработку неизменных краеугольных основ халифата, которые раскрывают самое существенное в природе исламской власти. К ним, прежде всего, относится принцип консультации при занятии поста халифа (главы исламского государства) и осуществлении им своих полномочий. Считается, что общину мусульман в их отношениях с халифом представляет коллегия знатоков шариата, на которую возлагается три основных функции: одобрение кандидатуры претендента на пост главы государства, его консультирование и контроль над осуществлением им власти на основе шариата.

К ключевым началам халифата относится также процедура «байа» («мубайа») - заключение своеобразного договора между халифом и общиной мусульман, в соответствии с которым подданные присягают правителю и

⁴⁵См.: Аль-Маварди, Абу аль-Хасан Али бин Мухаммад бин Хабиб аль-Басри аль-Багдади. Властные нормы и религиозные полномочия. Бейрут, б.г. С. 5 (на араб. яз.).

обещают починяться его власти, а халиф обязуется осуществлять власть в соответствии с шариатом. Вместе с отмеченным выше функциональным определением халифата институты консультации и «байа» выделяются современной исламской правовой мыслью в качестве центральных в ее подходе к халифату.

Важно подчеркнуть, что обоснованное Аль-Маварди понимание халифата представляло собой идеальную модель государства, как-бы обращенную в прошлое. Она в известной мере отражала практику начального периода становления исламской власти, когда после смерти Пророка Мухаммада во главе мусульман стояли так называемые праведные халифы (632-661). Но уже государство Омейядов (661-750 гг.) существенно отличалось от той модели халифата, которую заметно позднее теоретически осмыслил Аль-Маварди. Неслучайно исламская правовая мысль отмечает прозорливость Пророка Мухаммада, который говорил: «Халифат по пути пророчества продлится тридцать лет, а затем Аллах вручит власть тому, кому пожелает»⁴⁶. При этом арабский термин «мульк», который используется в данном высказывании, означает отнюдь не любую власть, а именно владычество монархического характера.

Такую трактовку детально обосновал выдающийся мусульманский ученый Ибн Халдун. В своем труде он «Мукаддима» писал, что халифат представляет собой руководство людьми в соответствии с шариатом в их небесных и земных делах, относящихся до власти, поскольку все земное у Аллаха восходит к интересам потустороннего мира. Поэтому на самом деле халифат означает преемственность от Владыки шариата (т.е. Аллаха) в охране религии и руководстве земными делами. В отличие от халифата, царское владычество (мульк), будь оно естественным или политическим, выступает руководством людьми в соответствии с прагматическими целями

⁴⁶ http://library.islamweb.net/newlibrary/display_book.php?flag=1&bk_no=55&ID=8024

правителя, его страстями, рациональным осмыслением защищаемых интересов и отвергаемого вреда⁴⁷.

До середины XIII в. прямым преемником власти праведных халифов был халифат Омейядов и Аббасидов, сохранявший некоторые внешние признаки идеального исламского государства. Все же с течением времени классическая концепция халифата все заметнее расходилась с реально существовавшим механизмом власти в мусульманском мире, хотя формально халифат сохранялся. В средние века миссию представлять его взяла на себя Османская империя. Арабские правители, проигравшие в соперничестве с ней, были вынуждены отказаться от претензий на халифат, в результате чего османский султан получил титул халифа. К тому же в XVI в. большинство арабских стран вошло в состав империи и признало верховную власть султана. Такая историческая метаморфоза детально прослежена в известном произведении выдающего отечественного востоковеда В.В.Бартольда⁴⁸.

В качестве института, имеющего религиозные основания и поэтому формально объединявшего всех мусульман, халифат номинально сохранялся до начала XX в. Но после распада Османской империи по окончании Первой мировой войны он превратился в чисто декоративный институт и в марте 1924 г. был официально упразднен. С этого момента халифат перестал существовать как политическая реальность.

⁴⁷ См.: Ибн Халдун. Мукаддима. Бейрут, б.г. С. 191 (на араб. яз.).

⁴⁸ См.: Бартольд В.В. Халиф и султан // Бартольд В.В. Работы по истории ислама и Арабского халифата. М., 2002. С.15-78.

СЛОБОД

⁴⁹ См.: Бигиев, Муса. Воззвание к мусульманским нациям // Хайрутдинов А.Г. Наследие Муса Джаруллаха Бигиева. Сборник документов и материалов. Ч. II. Казань, 2000. С. 44-48.

СПб

⁵⁰ См.: Рида, Мухаммад Рашид. Халифат, Или великий имамат. Каир, 1994 (на араб. яз.).

⁵¹ См.: Абдель Разик, Али. Ислам и основы власти. Бейрут, 1972 (на араб. яз.).

СПОБ

⁵² См.: Исламский халифат. URL: [http:// www.assakina.com/center/files/51271.html](http://www.assakina.com/center/files/51271.html) (на араб. яз.).

⁵³ См.: Набханий, Такийюддин. Исламское государство. Бейрут, 2002. С.218-263; Он же. Система ислама. Б.м., 2001. С.96-139.

СЛОБО

⁵⁴ См., например: Cole, Bunzel. From Paper State to Caliphate: The Ideology of Islamic State. The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Analysis Paper | No. 19, March 2015.

СРОЧНО

⁵⁵ <http://fatwa.islamweb.net/fatwa/index.php?page=showfatwa&Option=FatwaId&Id=36833>

СПОБ

⁵⁶ Текст фетвы см.: <http://www.dar-alifta.org/AR/ViewFatwa.aspx?ID=3759&LangID=1&MuftiType>

СПОГ

⁵⁷ См.: Аль-Маварди, Абу аль-Хасан Али бин Мухаммад бин Хабиб аль-Басри аль-Багдади. Цит. Соч. С.5.

ф
снч не з
авс
ем стн
а стн
рефе
во
амск
ов
я,

СЛОЖ

С



⁵⁸ См.: Объявление исламского халифата: взгляд с позиций шариата и реальности. URL: <http://www.dorar.net/article/1760> (на араб. яз.).

⁵⁹ См.: Там же.

СПОЛ

СРОЧНО

⁶⁰ См.: Там же.

СПОЛ

⁶¹ Текст заявления см.: <http://iumsonline.org/ar/aboutar/newsar/829/>

СПОП

⁶² См.: Объявление исламского халифата: взгляд с позиций шариата и реальности.

⁶³ См.: Аль-Карадави, Йусуф. Халифат ИГИЛ не имеет никакого значения, поскольку халифат в наше эпоху – это федерация или конфедерация. URL: <http://iumsonline.org/ar/7/h1106/> (на араб. яз.).

СПОБ



⁶⁴ См.: Ар-Рейсуни, Ахмад. Халифат по пути пророчества и халифат по пути ИГИЛ. URL: <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2014/7/7/> (на араб.яз.).

⁶⁵ Цит. по: Ар-Рейсуни, Ахмад. Халифат по пути пророчества и халифат по пути ИГИЛ.

СПОБ

СПб

⁶⁶ См.: Ар-Рейсуни, Ахмад. Халифат по пути пророчества и халифат по пути ИГИЛ.

СЛОГ

⁶⁷ См.: Исламский халифат.

⁶⁸ См.: Ар-Рейсуни, Ахмад. Халифат по пути пророчества и халифат по пути ИГИЛ.

Практика ИГ – нарушение заповедей религии и норм шариата

Понимание смысла исламской власти, делающее акцент не на ее форме, а назначении, резко контрастирует с позицией ИГ, которое поспешило заявить о создании халифата, но даже не удосужилось пояснить, зачем он нужен. Получается, что формальное учреждение халифата для ИГ важнее достижения тех целей, которым призвана служить исламская власть.

Практика объявленного халифата наглядно подтверждает такой вывод. Складывается убеждение, что ИГ сводит защиту религии и управление земными делами в качестве сути халифата по пути пророчества к немедленному и полномасштабному претворению шариата на своей территории.

Показательно, что вскоре после учреждения халифата в ряде его вилайетов (провинций) была введена система строгих наказаний за отдельные преступления по шариату. Например, в Алеппо уже в декабре 2014 г. местные органы ИГ обнародовали заявление о применении шариатских санкций за 11 преступлений. К ним, в частности, относятся оскорбление Аллаха, Пророка и религии, внебрачная сексуальная связь и ложное обвинение во вступление в такие отношения, кража, употребление алкоголя, шпионаж в пользу неверных, отступничество от ислама, разбой.

Наказания за данные преступления включают кроме смертной казни такие формально предусмотренные шариатом, но достаточно редко применявшиеся в средние века в мусульманском мире санкции, как забивание камнями до смерти, отсечение руки и ноги, телесное наказание и распятие. Важно иметь в виду, что указанные меры ответственности регулярно приводятся в исполнение на территориях, контролируемых ИГ. При этом, как свидетельствуют факты, игнорируются детально разработанные фикхом условия применения санкций за преступления

категории «худуд»⁶⁹, в частности, правило, требующее исключения ответственности при малейшем сомнении.

Кроме того, ИГ, претендующее на скрупулезное следование заповедям Пророка Мухаммада и практике праведных халифов, упускает из вида некоторые общие принципы и подходы, без учета которых применение конкретных норм фикха может привести к результату, противоположному тому, ради достижения которого они сформулированы. Например, известно, что ряд строгих наказаний Пророк Мухаммад вводил постепенно, стремясь исключить причинение своим последователям тягот и не обременять их сверх меры.

Кроме того, фикх исходит из того, что шариатские санкции имеют своей целью обеспечение интересов человека и целей шариата, которые должны приниматься в расчет при назначении наказания. Вопреки данному принципу суды, действующие на территории ИГ, выносят приговоры абсолютно формально, зачастую без достаточных доказательств вины обвиняемого, а также приводят их в исполнение, закрывая глаза на затрагиваемые при этом ценности шариата. В итоге жертвами таких противоречащих шариату решений становятся невинные люди. Борьба с преступностью фактически превращается в свою противоположность, когда своими действиями власть утверждает произвол и причиняет ущерб самому исламу.

К аналогичному результату приводят и другие меры, которые предпринимает ИГ в своем стремлении буквально воспроизвести практику первоначального халифата, которая подходила для своего времени, но уже давно осталась в прошлом. Многие из них упоминаются в открытом письме 126 известных мусульманских мыслителей в адрес руководства ИГ⁷⁰. Например, в халифате веден институт рабства, а проживающих на его территории немусульман под угрозой лишения жизни принуждают принять

⁶⁹ Об исламской концепции преступления и наказания см.: Сюкияйнен Л.Р. Исламское уголовное право: от традиционного к современному // Российский ежегодник уголовного права. СПб., 2008. С. 571-596.

⁷⁰ Текст письма см.: <http://www.lettertobaghdadi.com/14/arabic-v14.pdf>

ислам. В лучшем случае они обязаны платить специальный налог «джизья». Кроме того, дома немусульман ИГ грабит и разрушает, сносит их храмы.

На контролируемых ИГ территориях женщины вынуждены вести жизнь домашних затворниц. Они практически не имеют возможности учиться и работать, а должны заниматься только домашним хозяйством и детьми. Такого унижения женщин и ограничения их прав не было даже в средние века в самых отсталых мусульманских странах.

Едва ли не ежедневной практикой ИГ стали надругательства над могилами, пытки и массовые казни. При этом совершать казни и приводить в исполнение смертные приговоры нередко заставляют детей. Распятые тела казненных лиц выставляются напоказ. Якобы в целях борьбы с употреблением алкоголя уничтожаются виноградники.

В халифате открыто попираются общепризнанные правила ведения военных действий. В частности, ИГ заставляет воевать детей, убивает гражданских лиц, которые не принимали участия в боевых действиях и не имели оружия, только за то, что они не разделяли его взгляды. Кроме того, лишаются жизни пленные и даже те, кто оказывается на территории ИГ с гуманитарными или информационными целями, например, журналисты и представители благотворительных организаций, что абсолютно противоречит исламским традициям.

Свои военные операции ИГ именует джихадом, хотя для такой характеристики нет никаких оснований. Ведь джихад допускает применение вооруженной силы в строго определенных случаях, для достижения установленных шариатом целей путем использования предусмотренных им методов. Согласно выводу авторитетных мусульманских ученых, действия ИГ являются не джихадом, а разбоем, влекущим предписанную шариатом строгую ответственность.

ИГ нетерпимо относится ко всем мусульманам, которые отказываются принять его идеологию. Их обвиняют в вероотступничестве, а значит – приговаривают к смерти. Преданные идеям халифата фанатики могут на

улице остановить любого мусульманина и спросить его, сколько поклонов необходимо совершать при определенной молитве. Ошибочный ответ оценивается как доказательство неверия со всеми вытекающими последствиями.

Близкая по смыслу линия проводится даже по отношению к членам фактических союзников ИГ из числа джихадистских группировок, если те отказываются подчиняться лидеру халифата. Весьма характерно, что для ИГ безусловным свидетельством вероотступничества мусульманина является принятие им современных институтов демократии. Между тем, практически все ведущие мусульманские юристы и центры исламской правовой мысли подчеркивают совместимость исламских ценностей с принципами демократии, делают акцент на том, что именно в условиях демократии цели шариата могут быть реализованы наиболее последовательно⁷¹.

В русле такой же логики провозглашенный халифат открыто выступает против существующих мусульманских государств на том основании, что они используют демократические процедуры, заимствуют западные модели законодательства, а шариат применяют не в полной мере. Для ИГ этого достаточно, чтобы относить их к странам, предавшим ислам. Ссылаясь на этот аргумент, оно призывает граждан указанных стран покинуть свою родину и присоединиться к халифату, что является прямым призывом к неподчинению власти и вмешательством во внутренние дела других государств. На такую провокацию мусульманские юристы отвечают запретом мусульманам вступать в отряды ИГ, поскольку такой шаг означает сотрудничество в грехе и вражде, отвергаемое Кораном, а также является нарушением «байа» - присяги, данной своему государству⁷².

Сторонники халифата, обосновавшиеся в той или иной стране, ведут открытую борьбу с официальными государственными институтами, ставя

⁷¹ См.: Аль-Карадави, Йусуф. Отношение ислама к демократии. URL: <http://iumsonline.org/ar/fatawy/h1026/> (на арб. яз.); Аль-Хабил, Муханна. Единство, халифат, демократия. URL: <http://www.aljazeera.net/knowledgegate/opinions/2014/8/20/> (на араб. яз.); Исламский халифат.

⁷² См.: <http://www.assakina.com/fatwa/73163.html>

цель свержение законного режима, Между тем, выступление против легитимного правителя категорически не допускается исламом и считается бунтом, т.е. одним из самых тяжких преступлений по шариату. К тому же объявление ИГ халифата ведет не к объединению мусульман, а, наоборот, разъединяет их и является источником хаоса и смуты, в то время как исламская правовая мысль рассматривает халифат в качестве политической формы мусульманского единства.

Решительно осуждая политику ИГ, мусульманские мыслители приводят шариатские аргументы, которые категорически запрещают оказывать этой группировке любую помощь и предоставлять убежище ее членам. Более того, они полагают, что те, кто выносит фетвы в поддержку ИГ на основе отдельных положений Корана и сунны Пророка Мухаммада, вырывая их из контекста этих священных источников и умышленно закрывая глаза на общее содержание шариата, должны быть преданы суду⁷³.

Важно подчеркнуть, что ИГ относится к террористическим организациям не только по законодательству многих немусульманских стран, включая Россию, и в этом качестве включена в соответствующий список ООН. Оно запрещено во многих мусульманских странах в соответствии с действующими в них правовыми актами. Современная исламская правовая мысль также решительно осуждает терроризм и устанавливает жесткую ответственность за террористическую деятельность⁷⁴. Об этом, в частности, вновь напомнила Коллегия крупнейших мусульманских ученых Саудовской Аравии в своем специальном заявлении, в котором ИГ названо первым в ряду иных экстремистских организаций, прикрывающих свои преступления исламскими лозунгами⁷⁵.

Поэтому борьба с ИГ как с террористической организацией не только отвечает нормам международного права, но и должна рассматриваться как

⁷³ См.: Там же.

⁷⁴ См. об этом: Сюкияйнен Л.Р. Исламская правовая мысль против экстремизма и терроризма // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2011. №1. С. 24-43.

⁷⁵ Текст заявления см.: <http://www.assakina.com/fatwa/73163.html>

шариатский долг. Более того, противодействие ему с полным основанием может считаться джихадом. Погибший в войне против данной организации является шахидом – отдавшим жизнь за ценности, охраняемые шариатом. В этой связи шариат требует от мусульман сотрудничать со всеми силами в мире в противодействии ИГ⁷⁶. Стоит отметить близкую оценку, которая содержится в фетве ливийского Ведомства фетв относительно ИГ. В этом документе подчеркивается, что данная группировка причиняет очевидный ущерб исламу. Поэтому тот, кто пожертвовал своей жизнью в борьбе с ней в защиту ислама, считается шахидом⁷⁷. Такая позиция привлекает особое внимание, поскольку Ливия является страной, где обосновалось наибольшее число сторонников ИГ за пределами Ирака и Сирии.

На основании всех приведенных выше аргументов крупные мусульманские юристы и политологи приходят к однозначному выводу о том, что объявление ИГ халифата не влечет никаких шариатских последствий, а сам халифат является чистой иллюзией. Его деятельность вступает в прямое противоречие с предписаниями шариата и постулатам религии, посягает на охраняемые шариатом ценности, безопасность и стабильность. Провозглашение халифата они расценивают как не шариатский, а чисто политический проект, призванный стать прикрытием вышеуказанных преступлений ИГ. В любом случае вред, который он причиняет исламу и мусульманам, существенно превышает приносимую им пользу. В частности, объявление халифата группировкой, которая зарекомендовала себя в качестве террористической, создает негативный образ ислама, а значит – посягает на высшую ценность шариата⁷⁸.

Представляя шариат как насилие, убийства и пытки, ИГ извращает его суть. Для подтверждения данного вывода достаточно сослаться на мнение крупнейшего средневекового мусульманского правоведа Ибн Каййима аль-

⁷⁶ См.: Булюз, Мухаммад. Воевать с ИГ – шариатский долг, а погибший в этой войне – шахид. URL: <http://raissouni.ma/index.php/articles/661.html> (на араб. яз.).

⁷⁷ Текст фетвы см.: <http://raissouni.ma/index.php/articles/356.html>

⁷⁸ См.: <http://iumsonline.org/ar/aboutar/newsar/829/>

Джавзийи (1292-1350), последователя ханбалитского толка фикха, имеющего фактически официальный статус в провозглашенном ИГ халифате. Он писал: «Шариат целиком построен на мудрости и учете интересов людей в их земной и будущей жизни; он – олицетворение абсолютной справедливости, милосердия, заботы об интересах и наивысшей мудрости; если какое-нибудь решение отходит от справедливости и обращается к произволу, отклоняется от милосердия в противоположную сторону, отказывается от отражения интересов и поворачивается лицом к ущербу, отрекается от мудрости и тяготеет к порче, то оно не принадлежит шариату»⁷⁹.

В своем рвении максимально точно следовать строгому шариату ИГ перешел все разумные рамки. Оправдания такой практики невозможно найти в книгах по фикху даже наиболее консервативных мусульманских авторов, а подобной трактовки шариата и форм реализации его предписаний нельзя обнаружить нигде в современном мусульманском мире, включая страны, где преобладают самые архаичные порядки.

Иными словами, ИГ понимает халифат по пути пророчества не как живую власть, отстаивающую исходные цели шариата и интересы человека, а как бездушный карательный механизм слепого претворения шариата любой ценой, в том числе за счет самого ислама. Такая линия не может рассматриваться как результат ошибочной трактовки халифата и шариата или добросовестного заблуждения. Нет, речь идет о сознательном стратегическом выборе. Ведь все шаги, начиная с объявления халифата и кончая жестоким претворением шариата, логично вписываются в проводимый ИГ общий курс. А он недвусмысленно свидетельствует о том, что данная группировка под флагом искаженно понимаемого шариата, по сути, противопоставляет себя исламу. Для ИГ ислам и шариат выступают не целью, а средством создания халифата ради достижения политических целей.

⁷⁹ Аль-Джавзийи, Ибн Каййим. Наставление для выступающих от имени Господа Миров. Бейрут. Б.г. Т. 3. С. 3 (на араб. яз.).

Неслучайно поэтому ведущие мусульманские мыслители предупреждают всех мусульман от присоединения к ИГ и в обоснование своей позиции приводят следующие слова Пророка Мухаммада: «"Кто призвал к прямому пути, тому будет награда подобная награде всех тех, кто последовал за ним, и не уменьшится при этом их награда ни на сколько. А кто призвал к заблуждению, на том грех подобный грехам всех тех, кто последовал за ним, и не уменьшится при этом их грехи ни на сколько"⁸⁰.

Напрашивается вывод, что ИГ, безусловно, ни по каким параметрам не может быть названо халифатом, тем более, халифатом по пути пророчества. Вероятно, его можно считать временной фактической властью на определенной территории. Но никак не исламской властью, исламским государством в точном смысле этого термина. Главным образом потому, что его образование и деятельность грубо нарушают заповеди исламской религии и предписания шариата.

ИГ является террористической организацией, в борьбе с которой современная исламская правовая мысль выступает союзником всех цивилизованных сил в мире, а по линии идейного противодействия этой угрозе она играет ключевую роль.

⁸⁰ Цит. по: Абдель Мухсин бин Хамад аль-Аббад аль-Бадр. Смута пресловутого халифата ДАИШ. URL: <http://www.assakina.com/fatwa/49687.html> (на араб. яз.).

Служба